Tomado de: Singer, Peter, (2004). Compendio de ética. Alianza Editorial. España. pp. 29-41.

EL ORIGEN DE LA ÉTICA

Mary Midgley

1. La búsqueda de justificación

¿De dónde proviene la ética? En esta interrogación se unen dos cuestiones muy diferentes, una sobre un hecho histórico y la otra sobre la autoridad. La inquietud que han suscitado ambas cuestiones ha influido en la configuración de muchos mitos tradicionales acerca del origen del universo. Estos mitos describen no sólo cómo comenzó la vida humana, sino también por qué es tan dura, tan penosa, tan confusa y cargada de conflictos. Los enfrentamientos y catástrofes primitivas que éstos narran tienen por objeto —quizás por objeto principal— explicar por qué los seres humanos han de someterse a normas que pueden frustrar sus deseos. Ambas cuestiones siguen siendo apremiantes, y en los últimos siglos numerosos teóricos se han esforzado por responderlas de forma más literal y sistemática.

Esta búsqueda no es sólo fruto de la curiosidad, ni sólo de la esperanza de demostrar que las normas son innecesarias, aunque estos dos motivos son a menudo muy fuertes. Quizás esta búsqueda deriva, ante todo, de conflictos en el seno de la propia ética o moralidad (para los fines tan generales de este artículo no voy a distinguir entre ambos términos). En cualquier cultura, los deberes aceptados entran a veces en conflicto, y son precisos principios más profundos y generales para arbitrar entre ellos. Se busca así la razón de las diferentes normas implicadas, y se intenta sopesar recíprocamente estas razones. A menudo esta búsqueda obliga a buscar, con carácter aún más amplio, un arbitro supremo —la razón de la moralidad sin más.

Ésta es la razón por la que resulta tan compleja nuestra pregunta inicial.

Preguntar de dónde proviene la ética no es como preguntar lo mismo acerca de los meteoritos. Es preguntar por qué actualmente hemos de obedecer sus normas (de hecho, las normas no agotan la moralidad, pero por el momento vamos a centrarnos en ellas, porque son a menudo el elemento donde surgen los conflictos). Para responder a esta cuestión es preciso imaginarse cómo habría sido la vida sin normas, e inevitablemente esto suscita interrogantes acerca del origen. La gente tiende a mirar hacia atrás, preguntándose si existió en alguna ocasión un estado «inocente» y libre de conflictos en el que se impusieron las normas, un estado en el que no se necesitaban normas, quizás porque nadie quiso nunca hacer nada malo. Y entonces se preguntan «¿cómo llegamos a perder esta condición pre-ética?; ¿podemos volver a ella?». En nuestra propia cultura, dos respuestas radicales a estas cuestiones han encontrado una amplia aceptación. La primera —que procede principalmente de los griegos y de Hobbes— explica la ética simplemente como un mecanismo de la prudencia egoísta; su mito de origen es el contrato social. Para esta concepción, el estado pre-ético es un estado de soledad y la catástrofe primitiva tuvo lugar cuando las personas comenzaron a reunirse. Tan pronto se reunieron, el conflicto fue inevitable y el estado de naturaleza fue entonces, según expresa Hobbes, «una guerra de todos contra todos» (Hobbes, 1651, Primera Parte, cap. 13, pág. 64) aun si, como insistió Rousseau, de hecho no habían sido hostiles unos con otros antes de chocar entre sí (Rousseau, 1762, págs. 188, 194; 1754, Primera Parte). La propia supervivencia, y más aún el orden social, sólo resultaron posibles mediante la formación de normas estipuladas mediante un trato a regañadientes (por supuesto este relato solía considerarse algo simbólico, y no una historia real). La otra explicación, la cristiana, explica la moralidad como nuestro intento necesario por sintonizar nuestra naturaleza imperfecta con la voluntad de Dios. Su mito de origen es la Caída del hombre, que ha generado esa imperfección de nuestra naturaleza, del modo descrito —una vez más simbólicamente— en el libro del Génesis.

En un mundo confuso, siempre se acepta de buen grado la simplicidad, por lo cual no resulta sorprendente la popularidad de estos dos relatos. Pero en realidad los relatos sencillos no pueden explicar hechos complejos, y ya ha quedado claro que ninguna de estas dos ambiciosas fórmulas puede responder a nuestros interrogantes. El relato cristiano, en vez de resolver el problema lo desplaza, pues aún tenemos que saber por qué hemos de obedecer a Dios. Por supuesto la doctrina cristiana ha dicho mucho sobre esto, pero lo que ha dicho es complejo y no puede mantener su atractiva simplicidad tan pronto como se plantea la cuestión relativa a la autoridad. No puedo examinar aquí con más detalle las muy importantes relaciones entre ética y religión (véase el artículo 46, «¿Cómo puede depender la ética de la religión?»). Lo importante es que esta respuesta cristiana no deduce simple-mente de forma ingenua nuestra obligación de obedecer a Dios de su posición como ser omnipotente que nos ha creado —una deducción que no le conferiría autoridad moral. Si nos hubiese creado un ser malo para malos fines, no pensaríamos que tenemos el *deber* de obedecer a ese ser, dictase lo que dictase la prudencia. La idea de Dios no es simplemente la idea de un ser semejante, sino que cristaliza toda una masa de ideales y normas muy complejas subyacentes a las normas morales y que le dan su significado. Pero precisamente nos interrogamos por la autoridad de estos ideales y normas, con lo que la cuestión sigue abierta.

2. La seducción del egoísmo y el contrato social

La idea de que la ética es en realidad simplemente un contrato basado en la prudencia egoísta es efectivamente mucho más sencilla, pero por esa misma razón resulta excesivamente poco realista para explicar la verdadera complejidad de la ética. Puede ser que una sociedad de egoístas prudentes perfectamente congruentes, si existió alguna vez, inventase las instituciones de aseguramiento recíproco muy parecidas a muchas de las que encontramos en las sociedades humanas reales. Y sin duda es verdad que estos egoístas cuidadosos evitarían muchas de las atrocidades que cometen los seres humanos reales, porque la imprudencia e insensatez humanas aumentan constantemente y de forma considerable los malos efectos de nuestros vicios.

Pero esto no puede significar que la moralidad, tal y cual existe realmente por doquier, sólo deriva de este autointerés calculador. Son varias las razones por las cuales esto no es posible, pero sólo voy a citar dos (para la consideración más detallada de la cuestión véase el artículo 16, «El egoísmo»).

1) La primera se basa en un defecto obvio del ser humano. Las perso nas simplemente no son tan prudentes ni congruentes como implicaría esta narración. Incluso la misma moderada dosis de conducta deliberadamente decente que encontramos realmente en la vida humana no sería posible si se basase exclusivamente en estos rasgos.

2) La segunda es una gama igualmente conocida de buenas cualidades humanas. Es obvio que las personas que se esfuerzan por comportarse decentemente a menudo están animadas por una serie de motivos bastante di
ferentes, directamente derivados de la consideración de las exigencias de los demás. Actúan a partir del sentido de la justicia, por amistad, lealtad, com pasión, gratitud, generosidad, simpatía, afecto familiar, etc. —unas cualida des que se reconocen y honran en la mayoría de las sociedades humanas. En ocasiones, los teóricos del egoísmo como Hobbes explican esto diciendo que estos supuestos motivos no son reales, sino sólo nombres vacíos. Pero es difícil comprender cómo pudieron haberse inventado estos nombres, y ganar curso, por motivos inexistentes. Y aún resulta más intrigante cómo pudo haber pretendido alguien conseguir sentirse animado por ellos.

He citado de entrada esta explicación egoísta porque, a pesar de sus manifiestos defectos, en la actualidad tiene una gran influencia. Modernamente, es muy probable que cuando la gente se interroga por el origen de la ética utilice irreflexivamente este lenguaje. Por lo general plantean la interrogación al estilo de Hobbes, a saber: «¿Cómo llegó una sociedad original de egoístas a cargarse de normas que exigen la consideración de los demás?» A medida que avancemos resultarán más claras las paralizantes dificultades de que está plagada esta concepción.

3. Argumentos morales y fácticos

Se nos podría pedir que aceptásemos el individualismo extremo por razones estrictamente científicas, como un hallazgo fáctico, con lo que sería un fragmento de información sobre cómo están realmente constituidos los seres humanos. En la actualidad, la forma más habitual de esta argumentación se basa en la idea de evolución, de todas las especies, mediante la «supervivencia de los más aptos» en una competencia feroz entre individuos. Se afirma que ese proceso ha configurado a los individuos como átomos sociales aislados y totalmente egoístas. A menudo esta imagen se considera basada directamente en la evidencia, siendo —al contrario que todos los primitivos relatos acerca del origen— no un mito sino una explicación totalmente científica.

Deberíamos mostrarnos escépticos hacia esta pretensión. En la forma tosca que acabamos de citar, el mito pseudo-darwiniano contiene al menos tanto simbolismo emotivo de ideologías actuales y tanta propaganda en favor de ideales sociales limitados y contemporáneos como su antecesora, la narración del contrato social. También incorpora algunas pruebas y principios verdaderamente científicos, pero ignora y distorsiona mucho más de lo que utiliza. En particular, se aleja de la ciencia actual en dos cuestiones: primero, su noción de competencia fantasiosa e hiperdramatizada, y segundo, el extraño lugar predominante que otorga a nuestra propia especie en el proceso evolutivo.

1) Es esencial distinguir el simple hecho de tener que «competir» de los complejos motivos humanos que la ideología actual considera idóneos para los competidores. Puede decirse que dos organismos cualesquiera están «en competencia» si ambos necesitan o desean algo que no pueden obtener

simultáneamente. Pero no actúan competitivamente a menos que ambos lo sepan y respondan intentando deliberadamente derrotar al otro. Como la abrumadora mayoría de los organismos son vegetales, bacterias, etc., que no son siquiera conscientes, la posibilidad misma de una competencia deliberada y hostil es extremadamente rara en la naturaleza. Además, tanto a nivel consciente como inconsciente, todos los procesos vitales dependen de una base inmensa de cooperación armoniosa, necesaria para elaborar el sistema complejo en el que resulta posible el fenómeno mucho más raro de la competencia. La competencia existe realmente, pero es necesariamente limitada. Por ejemplo, los vegetales de un ecosistema particular existen normalmente en interdependencia tanto entre sí como con los animales que se los comen, y estos animales son igualmente interdependientes entre sí y con respecto a sus predadores. Si en realidad hubiese habido una «guerra de todos contra todos» natural, nunca hubiese llegado a formarse la biosfera. Por ello no es sorprendente que la vida consciente, que ha surgido en un contexto semejante, opere de hecho de forma mucho más cooperante que competitiva. Y cuando dentro de poco consideremos la motivación de los seres sociales, veremos claramente que las motivaciones de cooperación proporcionan la estructura principal de su conducta.

2) Muchas versiones populares del mito pseudo-darwiniano (aunque no todas) presentan el proceso evolutivo como una pirámide o escalera que existe con la finalidad de crear en su vértice al HOMBRE, y en ocasiones programada para seguir desarrollándolo hasta un lejano «punto omega» que glorificará más los ideales humanos contemporáneos de Occidente. Esta idea carece de base en la verdadera teoría biológica actual (Midgley, 1985). La biología actual describe de manera bastante diferente las formas de vida, unas formas que se difunden, según el modelo esbozado por Dar-win en el *Origen de las especies,* a modo de arbustos, a partir de un origen común hasta llenar los nichos existentes, sin una especial dirección «ascendente». La imagen de la pirámide fue propuesta por J. B. Lamarck y desarrollada por Teilhard de Chardin y no pertenece a la ciencia moderna sino a la metafísica tradicional. Lo cual por supuesto no la refuta. Pero como las ideas de la naturaleza humana asociadas a ella se han considerado por lo general «científicas», esta cuestión tiene importancia para nuestra valoración de estas concepciones, y su relación con nuestros interrogantes acerca del origen de la ética.

4. Las fantasías dualistas

Estas cuestiones han empezado a parecer más difíciles desde que se aceptó de forma general que nuestra especie surgió de otras a las que clasificamos

de meros «animales». En nuestra cultura comúnmente se ha considerado la barrera de la especie también como el límite del ámbito moral, y se han construido doctrinas metafísicas para proteger este límite. Al contrario que los budistas, los cristianos han creído que sólo los seres humanos tienen alma, la sede de todas las facultades que honramos. Se consideró así degradante para nosotros cualquier insistencia en la relación entre nuestra especie y otras, lo que parecía sugerir que nuestra espiritualidad «realmente» sólo era un conjunto de reacciones animales. Esta idea de animalidad como principio foráneo ajeno al espíritu es muy antigua, y a menudo se ha utilizado para dramatizar los conflictos psicológicos como la lucha entre las virtudes y «la bestia interior». El alma humana se concibe entonces como un intruso aislado en el cosmos físico, un extraño lejos de su hogar.

Este dualismo tajante y sencillo fue importante para Platón y también para el pensamiento cristiano primitivo. Probablemente hoy tiene mucha menos influencia. Su actitud despectiva hacia los motivos naturales no ha superado la prueba del tiempo, y además su formulación teórica se enfrenta a enormes dificultades para explicar la relación entre el alma y el cuerpo. Sin embargo, parece seguir utilizándose el dualismo como marco de base para determinadas cuestiones, en especial nuestras ideas acerca de los demás animales. Frente a Platón, Aristóteles propuso una metafísica mucho menos divisoria y más reconciliatoria para reunir los diversos aspectos tanto de la individualidad humana como del mundo exterior. Santo Tomás siguió este camino, y el pensamiento reciente ha seguido en general por él. Pero este enfoque más monista ha encontrado grandes dificultades para concebir cómo pudieron desarrollarse realmente los seres humanos a partir de animales no humanos. El problema era que estos animales se concebían como símbolos de fuerzas antihumanas, y en realidad a menudo como vicios encarnados (lobo, cerdo, cuervo). Hasta que se puso en cuestión esta idea, sólo parecían abiertas dos alternativas: o bien una concepción depresiva y devaluadora de los seres humanos como unos seres «no mejores que los demás animales» o bien una concepción puramente ultramundana de los hombres como espíritus insertados durante el proceso evolutivo en unos cuerpos apenas relacionados con ellos (véase Midgley, 1979, cap. 2).

Aquí surgen las dos sencillas ideas acerca del origen de la ética antes citadas. Según el modelo del contrato social todos los seres animados eran por igual egoístas, y los seres humanos sólo se distinguían en su inteligencia de cálculo: fueron meramente los primeros egoístas *ilustrados.* En cambio, según la concepción religiosa, la inserción del alma introdujo, de golpe, no sólo la inteligencia sino también una amplia gama de nuevas motivaciones, muchas de ellas altruistas. Para desazón de Darwin, su colaborador A. R. Wallace adoptó esta segunda concepción, afirmando que Dios debió de haber añadido el alma a cuerpos de primates incipientes por intervención milagrosa durante el curso de la evolución. Y en la actualidad, incluso pensadores no religiosos ensalzan las facultades humanas tratándolas como algo de especie totalmente diferente a las de los demás animales, de una forma que parece reclamar un origen diferente y no terrestre. Incluso en ocasiones se invocan con aparente seriedad relatos de ciencia ficción acerca de una derivación de algún lejano planeta, al objeto de cubrir esta supuesta necesidad.

5. Las ventajas de la etología

Sin embargo, hoy día podemos evitar ambas alternativas malas simplemente adoptando una concepción más realista y menos mítica de los animales no humanos. Finalmente en nuestra época se ha estudiado sistemáticamente su conducta, con lo que se ha divulgado considerablemente la compleja naturaleza de la vida social de muchos pájaros y mamíferos. En realidad mucha gente la conocía desde antiguo, aunque no utilizaron ese conocimiento al considerar a los animales como encarnaciones del mal. Así, hace dos siglos Kant escribió lo siguiente: «cuanto más nos relacionamos con los animales más los queremos, al constatar lo mucho que cuidan de sus crías. Entonces nos resulta difícil ser crueles imaginariamente incluso con un lobo».

Rasgos sociales como el cuidado parental, el aprovisionamiento de alimentos en cooperación y las atenciones recíprocas muestran claramente que, de hecho, estos seres no son egoístas brutos y excluyentes sino seres que han desarrollado las fuertes y especiales motivaciones necesarias para formar y mantener una sociedad sencilla. La limpieza recíproca, la eliminación mutua de parásitos y la protección mutua son conductas comunes entre los mamíferos sociales y los pájaros. Éstos no han creado estos hábitos utilizando aquellos poderes de cálculo egoísta prudencial que el relato del contrato social considera el mecanismo necesario para semejante hazaña, pues no los poseen. Los lobos, castores y grajillas así como otros animales sociales, incluidos nuestros familiares primates, no construyen sus sociedades mediante un cálculo voluntario a partir de un «estado de naturaleza» hobbesiano, de una guerra original de todos contra todos. Son capaces de vivir juntos, y en ocasiones de cooperar en señaladas tareas de caza, construcción, protección colectiva o similares, sencillamente porque tienen una disposición natural a amarse y confiar los unos en los otros.

Este afecto resulta evidente en la inequívoca sensación de desgracia de cualquier animal social, desde un caballo o un perro a un chimpancé, mantenido en aislamiento. Aun cuando a menudo éstos se ignoran mutuamente y en determinadas circunstancias compiten entre sí y se atacan, lo hacen sobre una base más amplia de aceptación amistosa. El cuidado solícito de las crías, que a veces llega a suponer la verdadera renuncia al alimento, está generalizado y a menudo lo comparten otros congéneres auxiliadores además de los padres (quizás puede considerarse el núcleo original de la moralidad). Algunos animales, en especial los elefantes, adoptan huérfanos. Es común la defensa de los débiles por los fuertes, y hay numerosos ejemplos confirmados de casos en los que los defensores han entregado su vida. En ocasiones se alimenta a los pájaros viejos y desvalidos y a menudo se observa una ayuda recíproca entre amigos. Actualmente todo esto no es una cuestión folclórica, sino de registros detallados, sistemáticos y bien investigados. Sin duda sobran razones para aceptar que en esta cuestión los seres humanos se parecen mucho a sus familiares más próximos (véase Konner, 1982, para la evidencia antropológica al respecto).

6. Dos objeciones

Antes de examinar el vínculo entre estas disposiciones naturales y la moralidad humana hemos de considerar dos posibles objeciones ideológicas contrarias a este enfoque. En primer lugar está la tesis conductista de que *los seres humanos carecen de disposiciones naturales,* y no son sino papel en blanco al nacer, y la réplica sociobiológica de que *existen realmente disposiciones sociales, pero todas ellas son en cierto sentido «egoístas»* (los lectores no interesados por estas ideologías pueden saltarse esta exposición).

1) Creo que la tesis conductista siempre fue una exageración obvia. La idea de un infante puramente pasivo y carente de motivaciones nunca tuvo sentido. Esta exageración tenía un impulso moral serio: a saber, rechazar ciertas ideas peligrosas sobre la naturaleza de estas tendencias innatas, ideas que se utilizaron para justificar instituciones como la guerra, el racismo y la esclavitud. Pero éstas eran *representaciones erróneas* e ideológicas de la he rencia humana. Ha resultado mucho mejor atacarlas en su propio terreno, sin las incapacitantes dificultades que supone adoptar un relato tan poco convincente como el de la teoría del papel en blanco.

2) Por lo que respecta a la sociobiología, el problema es en realidad de terminología. Los sociobiólogos utilizan la palabra «egoísta» de forma bas tante extraordinaria en el sentido, aproximadamente, de «promotor de los genes»; «con probabilidades de aumentar la supervivencia y difusión futura de los genes de un organismo». Lo que dicen es que los rasgos realmente transmitidos en la evolución deben ser los que desempeñen esta labor, lo cual es verdad. Sin embargo, al utilizar el lenguaje del «egoísmo» inevita blemente vinculan esta inocua idea con el mito pseudo-darwiniano egoísta

y aun poderoso, pues el término *egoísta* constituye totalmente una descripción de motivos —y no sólo de consecuencias— con el significado central negativo de alguien que *no* se preocupa de los demás. En ocasiones los sociobiólogos señalan que éste es un uso técnico del término, pero casi todos ellos se ven influidos por su significado normal y empiezan a predicar el egoísmo de forma tan fervorosa como Hobbes (véase Wilson, 1975, Mid-gley, 1979 —véase Wilson en el índice— y Midgley, 1985, cap. **14).**

7. Sociabilidad, conflicto y los orígenes de la moralidad

Una vez dicho algo en respuesta a las objeciones a la idea de que los seres humanos tienen disposiciones sociales naturales, nos preguntamos a continuación ¿qué relación tienen estas disposiciones con la moralidad? Estas disposiciones no la constituyen, pero ciertamente aportan algo esencial para hacerla posible. ¿Proporcionan quizás, por así decirlo, la materia prima de la vida moral —las motivaciones generales que conducen hacia ella y la orientan más o menos— precisando además la labor de la inteligencia y en especial del lenguaje para organizaría, para darle forma? Darwin esbozó una sugerencia semejante, en un pasaje notable que utiliza ideas básicas de Aristóteles, Hume y Kant (Darwin, 1859, vol. I, Primera parte, cap. 3. Hasta la fecha se ha prestado poca atención a este pasaje al aceptarse de forma generalizada las versiones del ruidoso mito pseudo-darwiniano como el único enfoque evolutivo de la ética).

Según esta explicación, la relación de los motivos sociales naturales con la moralidad sería semejante a la de la curiosidad natural con la ciencia, o entre el asombro natural y la admiración del arte. Los afectos naturales no crean por sí solos normas; puede pensarse que, en realidad, en un estado inocente no serían necesarias las normas. Pero en nuestro imperfecto estado real, estos afectos a menudo chocan entre sí, o bien con otros motivos fuertes e importantes. En los animales no humanos, estos conflictos pueden zanjarse sencillamente mediante disposiciones naturales de segundo orden. Pero unos seres que reflexionamos tanto sobre nuestra vida y sobre la de los demás, como hacemos los humanos, tenemos que arbitrar de algún modo estos conflictos para obtener un sentido de la vida razonablemente coherente y continuo. Para ello establecemos prioridades entre diferentes metas, y esto significa aceptar principios o normas duraderas (por supuesto no está nada claro que los demás animales sociales sean totalmente irreflexivos, pues gran parte de nuestra propia reflexión es no verbal, pero no podemos examinar aquí su situación). (Sobre la muy compleja situación de los primates, véase Desmond, 1979.)

Darwin ilustró la diferencia entre la condición reflexiva y no reflexiva

en el caso de la golondrina, que puede abandonar a las crías que ha estado alimentando aplicadamente sin la menor duda aparente cuando emigra su bandada (Darwin, 1859, págs. 84, 91). Según señala Darwin, un ser bendecido o maldito con una memoria mucho mayor y una imaginación más activa no podría hacerlo sin un conflicto agonizante. Y existe una diferencia muy interesante entre los dos motivos implicados. Un impulso que es violento pero temporal —en este caso emigrar— se opone a un sentimiento habitual, mucho más débil en cualquier momento pero más fuerte por cuanto es mucho más persistente y está más profundamente arraigado en el carácter. Darwin pensó que las normas elegidas tenderían a arbitrar en favor de los motivos más leves pero más persistentes, porque su violación produciría más tarde un remordimiento mucho más duradero e inquietante.

Así pues, al indagar la especial fuerza que posee «la imperiosa palabra *debe*» (pág. 92) apuntó al choque entre estos afectos sociales y los motivos fuertes pero temporales que a menudo se oponen a ellos. Llegó así a la conclusión de que los seres inteligentes intentarían naturalmente crear normas que protegiesen la prioridad del primer grupo. Por ello consideró extraordinariamente probable que «un animal cualquiera, dotado de acusados instintos sociales, inevitablemente se formaría un sentido o conciencia moral tan pronto como sus facultades intelectuales se hubiesen desarrollado tan bien, o casi, como en el hombre» (pág. 72). Así pues, «los instintos sociales —el primer principio de la constitución moral del hombre— condujeron naturalmente, con la ayuda de facultades intelectuales activas y de los efectos del hábito, a la Regla de Oro, "no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti", que constituye el fundamento de la moralidad» (pág. 106).

8. El problema de la parcialidad

¿En qué medida es esto convincente? Por supuesto no podemos comprobar empíricamente la generalización de Darwin; no nos hemos comunicado lo suficientemente bien con ninguna especie no humana que reconozcamos suficientemente inteligente (por ejemplo, podría ser inmensamente útil que pudiésemos oír algo de las ballenas...). Simplemente hemos de comparar los casos. ¿En qué medida parecen aptos estos rasgos de otros animales sociales para aportar material que pudiese llegar a formar algo como la moralidad humana?

Algunos críticos los descartan por completo porque se dan episódicamente, y su incidencia está muy sesgada en favor de la parentela más cercana. Pero este mismo carácter episódico y este mismo sesgo hacia la paren-

tela subsisten en cierta medida (a menudo de forma muy poderosa) en toda la moralidad humana. Son muy fuertes en las pequeñas sociedades de cazadores-recolectores que parecen más próximas a la condición humana original. Las personas que han crecido en circunstancias semejantes por lo general están rodeadas —igual que lo están los lobos o chimpancés jóvenes— de otras que realmente *son* su parentela, con lo que la actitud normal que adoptan hacia quienes les rodean es, en diversos grados, una actitud que hace posible una preocupación y simpatía más amplias.

Pero es importante señalar que este sesgo no se extingue, que ni siquiera se vuelve acusadamente más débil, con el desarrollo de la civilización. En nuestra propia cultura está totalmente activo. Si unos padres modernos no prestasen más cuidado y afecto a sus propios hijos que a todos los demás, serían considerados monstruos. De forma bastante natural invertimos libremente nuestros recursos en satisfacer incluso las necesidades menores de nuestros familiares cercanos y amigos antes de considerar incluso las necesidades graves de los de fuera. Nos resulta normal que los padres gasten más dinero en juguetes para sus hijos de lo que dedican anualmente en ayudar a los necesitados. Cierto es que la sociedad humana dedica algunos recursos a los que están fuera, pero al hacerlo parte del mismo fuerte sesgo hacia la parentela que impera en las sociedades animales.

Esta misma consideración vale para otra objeción paralela que a menudo se opone a concebir a la sociabilidad animal como posible origen de la moralidad, a saber el sesgo hacia la reciprocidad. Cierto es que si estuviéramos tratando de egoístas calculadores, la mera devolución de beneficios a aquellos que anteriormente los habían otorgado podría no ser otra cosa que un trato prudente. Pero una vez más en todas las moralidades humanas existentes esta transacción se manifiesta de forma bastante diferente, no tanto como un seguro de futuro sino como un agradecimiento justo por la amabilidad mostrada en el pasado, y como algo que se sigue naturalmente del afecto asociado. No hay razones por las que esto no pueda ser igualmente cierto respecto a otros animales sociales.

Es verdad que estos sesgos restrictivos tienen que corregirse sistemáticamente —y gradualmente son corregidos— mediante el reconocimiento de obligaciones más amplias a medida que se desarrolla la moralidad humana (véase Singer, 1981). Sin embargo, esta ampliación es sin duda la aportación de la inteligencia humana, que gradualmente crea horizontes sociales más amplios al crear las instituciones. No es ni puede ser un sustituto de los propios afectos naturales originales. Es de esperar una cierta restricción de estos afectos, pues en la evolución han desempeñado la función esencial de hacer posible el aprovisionamiento esforzado y solícito de los más pequeños. Esto no se podría haber hecho efectivamente si todos los padres hubiesen cuidado tanto de cualquier bebé como cuidaron de los

propios. En este régimen fortuito e imparcial probablemente hubiesen sobrevivido pocos bebés afectuosos. Así, según señalan correctamente los sociobiólogos, las disposiciones altruistas hereditarias no se transmiten fácilmente a menos que hagan posible un aumento de la supervivencia de los propios descendientes del altruista, que comparten el gen que los originó. Pero cuando esto sucede, es posible que estos rasgos se desarrollen y difundan mediante la «selección del parentesco», de una forma que no parecía imaginable según el modelo más antiguo y tosco que sólo contemplaba la competencia por la supervivencia entre individuos.

9. ¿Es reversible la moralidad?

Así pues, si el carácter restrictivo de estas disposiciones no las descalifica como materia esencial para el desarrollo de la moralidad, ¿resulta convincente la imagen de Darwin? Sin duda tiene gran fuerza su idea de que lo que hace necesaria la moralidad es el conflicto —pues un estado armónico «inocente» no la necesitaría. Si esto es correcto, la idea de «amoralismo», es decir la propuesta de liberarse de la moralidad (Nietzsche, 1886, 1, sec. 32) supondría convertir de algún modo a todos en seres libres de conflicto. Pero si no se consigue esto necesitamos reglas de prioridad, no sólo porque hacen más fácil la sociedad, ni siquiera sólo para hacerla posible, sino también más profundamente para evitar la recaída individual en estados de desamparo y confusión plagada de conflicto. En cierto sentido éste es «el origen de la ética» y nuestra búsqueda no tiene que llevarnos más lejos.

Sin embargo puede parecer menos claro cuál es el tipo de prioridades que estas normas tienen que expresar. ¿Tiene Darwin razón al esperar que éstas favorezcan en conjunto los afectos sociales, y confirmen la Regla de Oro? ¿O bien éste es sólo un prejuicio cultural? ¿Podría encontrarse una moralidad que fuese la imagen invertida de la nuestra, y que tuviese nuestras virtudes como vicio y nuestros vicios como virtudes y que exigiese en general que hagamos a los demás lo que menos nos gustaría que nos hiciesen a nosotros (una idea a la que también Nietzsche en ocasiones quiso dar cabida)?

Por supuesto es verdad que las culturas varían enormemente, y desde la época de Darwin hemos cobrado mayor conciencia de esa variación. Pero los antropólogos, que prestaron un gran servicio al mundo al demostrar esa variabilidad, hoy día señalan que no debe exagerarse (Konner, 1982; Mead, 1956). Diferentes sociedades humanas tienen muchos elementos estructurales profundos en común. De no ser así, no sería posible la comprensión mutua, y apenas hubiese resultado posible la antropología. Entre estos elementos, el tipo de consideración y simpatía hacia los demás que se genera-

liza en la Regla de Oro desempeña un papel básico, y si nos preguntamos si puede existir una cultura sin esta actitud tendríamos verdaderas dificultades para imaginar cómo podría considerarse una cultura semejante. Ciertamente el mero terror mutuo de solitarios egoístas en coexistencia que invocó Hobbes para su contrato social nunca podría crear una cultura. **Las** normas, ideales, gustos y prioridades comunes que hacen posible una moralidad común se basan en goces y penas compartidos y todos requieren una simpatía activa. La moralidad no sólo necesita conflictos sino la disposición y la capacidad a buscar soluciones compartidas a éstos. Al igual que el lenguaje, parece ser algo que sólo pudo darse entre seres naturalmente sociales (para un examen más detallado de los elementos comunes de la cultura humana, véase el artículo 2, «La ética de las sociedades pequeñas»).

10. Conclusión

Esta presentación del origen de la ética pretende evitar, por una parte, las abstracciones no realistas y reduccionistas de las teorías egoístas, y **por** otra parte la jactancia irreal y moralizante que tiende a hacer que parezca incomprensible el origen de los seres humanos como especie terrenal de primates, y que desvincula la moralidad humana de todo lo característico de otros animales sociales. Siempre es falaz (la «falacia genética») identificar cualquier producto con su origen, por ejemplo decir «que en realidad la flor no es más que lodo organizado». La moralidad, que surge de este núcleo, es lo que es.

Bibliografía

Darwin, C: *The Descent of Man* (1859), (Londres: Princeton University Press, 1981). Trad. esp.: *El origen del hombre,* Madrid, Espasa-Calpe, 1987.

Desmond, A.: *The Ape's Reflexión* (Londres: Blond and Briggs, 1979).

Hobbes, T.: *Leviathan* (Londres: 1651); Everyman edition (Londres: Dent and Dutton 1914). Trad. esp.: *Leviatán,* Madrid, Alianza Editorial, 1989.

Kant, L: *Lectures on Ethics;* trad. L. Infield (Londres: Methuen, 1930), p. 239. Trad. esp.: *Lecciones de ética,* Barcelona, Crítica 1988.

Konner, M.: *The Tangled Wing; Biological Constraints on the Human Spirit* (Londres: Heinemann, 1982).

Mead, M.: *New Livesfor Oid* (Londres: Gollancz, 1956).

Midgley, M., *Beast and Man, The Roots of Human Nature* (Harvester Press: Hassocks, 1979).

—: *Evolution As A Religión* (Londres y Nueva York: Methuen, 1985).

Nietzsche, F.: *Beyond Good and Evil* (1886); trad. R. J. Hollingdale (Harmonds-